

ECOLOGIA SENZA NATURA O ONTOLOGIA SENZA STORIA?

Soggetto, ambiente e storicità in Timothy Morton

Renzo Nuti

Facendo il nostro ingresso nell'epoca degli iperoggetti la Natura scompare, e con essa scompaiono tutte le certezze moderne che sembravano accompagnarla, lasciando il posto a una situazione ben più complessa, preoccupante e intima al tempo stesso. Non c'è via di uscita... Ci accorgiamo che esistono entità non umane incomparabilmente più vaste e potenti di noi, e che la nostra realtà è come catturata al loro interno.

(Timothy Morton¹)

1. Morton e la svolta ontologica

Fine della Natura e fine della modernità, marginalizzazione dell'umano, senso di impotenza ma anche di perturbante intimità col non-umano, del quale al tempo stesso si riscoprono l'incommensurabilità e la radicale alterità quali tratti che dovrebbe sollecitare, da parte della nostra specie, un atteggiamento più umile e deferente: la citazione in esergo riassume efficacemente molti dei temi ricorrenti nella filosofia ecologica di Timothy Morton per come si è sviluppata a partire da *The Ecological Thought*² ma soprattutto da *Hyperobjects*, e mostra al contempo il pieno inserimento di quest'ultima nella più ampia cornice teorica della *svolta ontologica* che ha investito le scienze umane e sociali nel corso degli ultimi vent'anni.

Tale dicitura, originariamente emersa in seno all'antropologia³ ma ormai diffusasi⁴ sino a diventare di fatto intercambiabile con altre come svolta *materiale*⁵, *non-umana*⁶ o più generalmente *nuovo materialismo*⁷, ambisce a catturare una pluralità di prospettive eterogenee ma accomunate da un rinnovato interesse per l'ontologia e la materialità, una sorta di ritorno «alle cose stesse» delineatosi sull'onda di una veemente polemica con i presupposti antropocentrici e

¹ T. Morton, *Iperoggetti. Filosofia ed Ecologia dopo la Fine del Mondo*, a cura di V. Santarcangelo, NERO, Roma 2018, pp. 168-9 (ed. or. *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Univ. Of Minnesota Press, Minneapolis 2013). Da qui in poi abbreviato in *IP*.

² Id., *The Ecological Thought*, Harvard UP, Cambridge Mass. And London 2012 (trad. It. *Come un'ombra dal futuro. Per un nuovo pensiero ecologico*, a cura di L. Candidi, Aboca, Sansepolcro (AR) 2019).

³ E. Kohn, *Anthropology of Ontologies*, «Annual Review of Anthropology», Vol. 44, 2015, 311-327.

⁴ L. Pellizzoni, *Ontological Politics in a Disposable World. The New Mastery of Nature*, Routledge, London 2015; id., *Catching up with Things? Environmental Sociology and the Material Turn in Social Theory*, «Environmental Sociology» 2 (4), 2016, 312-21.

⁵ T. Bennett, P. Joyce, (eds.), *Material Powers. Cultural Studies, History and the Material Turn*, Routledge, London 2010; A. Malm, *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World*, Verso, London-New York 2018.

⁶ R. Grusin (ed.), *The Nonhuman Turn*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis 2015.

⁷ R. Dolphijn, I. Van Der Tuin, (eds.), *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanities Press 2012; C. Gamble et. Al., *What is New Materialism?*, «Angelaki» 24 (6), 2019, 111-34.

dualistici del pensiero moderno e postmoderno – quest’ultimo, in particolare, considerato per le sue tendenze iper-costruttiviste come il tentativo più esasperato di ridurre il mondo fisico a effetto del discorso⁸. In questa ampia matrice discorsiva la critica alla razionalità strumentale, consolidatasi già nel secolo scorso come vettore fondamentale di tanto pensiero ecologico⁹, viene approfondita ed estesa all’impianto categoriale della modernità *tout court* – ciò che Latour chiama la «costituzione moderna»¹⁰, o gli esponenti di OOO e realismo speculativo «correlazionismo»¹¹: la centralità non solo assiologica, ma anche *epistemologica* che esso ha accordato al soggetto umano rappresenterebbe in quest’ottica il più grande ostacolo imposto storicamente ai tentativi di concepire il non umano nella sua autentica materialità e, soprattutto, *indipendenza* dall’umano. Gli epocali problemi dell’Antropocene, dal riscaldamento globale alle pandemie, vengono dunque interpretati anzitutto come sintomi di questa strutturale negligenza e *hybris* nei confronti del non umano: conseguentemente, la possibilità di sviluppare un pensiero e una prassi all’altezza di tali sfide passerebbe necessariamente dall’elaborazione di differenti ontologie, centrate sull’abolizione di quelle distinzioni categoriali tipicamente moderne che hanno via via sancito il monopolio umano sui principali attributi morali, politici e cognitivi, in primis quello dell’*agency*.

È opportuno precisare che tra le varie proposte teoriche riconducibili a questa formazione discorsiva, qui introdotta in modo senz’altro sommario, esistono divergenze a volte anche radicali. Ciononostante, in molti hanno sottoli-

⁸ Solitamente vengono citate come principali correnti della svolta ontologica l’antropologia filosofica di Bruno Latour (cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, a c. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 1995; id., *Politiche della Natura. Per una democrazia delle scienze*, a c. di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2000; id. 2005: *Reassembling the social. An introduction to Actor-Network Theory*, OUP, Oxford 2005), la *Object-Oriented-Ontology* (OOO) di Graham Harman (cfr. G. Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago 2002; id., *Object Oriented Ontology: a New Theory of Everything*, Penguin Books, London 2018, trad. It. *Ontologia orientata agli oggetti. Una nuova teoria del tutto*, a c. di D’Isa F., O. Ellero, Carbonio, Milano 2021), entusiasticamente abbracciata da Morton stesso con *HY*, i nuovi materialismi di matrice femminista (cfr. D. Coole, S. Frost, (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke UP, Durham 2010; K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke UP, Durham 2007; J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke UP, Durham 2010) e le personalità in vario modo associate al cosiddetto realismo speculativo (in cui è solitamente inclusa la stessa OOO; cfr. L. Bryant et. Al. (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Re.press, Melbourne 2011). Ovviamente tra queste correnti sussistono divergenze anche significative, che in questa sede non è possibile approfondire; per una mappatura critica più ampia ed attenta alle differenze interne, si vedano dunque C. Gamble et. Al., *What is New Materialism?*, cit., e R. Sheldon, *Form / Matter / Chora. Object-Oriented Ontology and Feminist New Materialism* in R. Grusin, (ed.), *The Nonhuman Turn*, cit., pp. 193-222.

⁹ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell’Illuminismo*, a c. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997 (ed. or. 1947); F. Capra, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, a c. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1984; C. Merchant, *La Morte della Natura*, a c. di L. Sosio, Garzanti, Milano 1988; V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London-New York 2003.

¹⁰ B. Latour, *Politiche della Natura*, cit.

¹¹ Cfr. Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, a c. di M. Sandri, Mimesis, Milano-Udine 2012 (ed. or. 2006); G. Harman, *Object Oriented Ontology*; T. Morton, *IP*; id., *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, Columbia UP, New York 2016 (trad. it. *Ecologia Oscura. Logica della Coesistenza Futura*, a cura di V. Santarcangelo, LUISS UP, Roma 2021); id. *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*, Verso, London – New York 2017.

Nóema, 12 (2021): Filosofia dell’ecologia: eco-poietica ed eco-paidetica

noema.filosofia.unimi.it

ISSN 2239-5474

neato l'uniformità con cui certe criticità si ripresentano in modo trasversale a tutto il paradigma: all'esame del lavoro di Morton è dunque riconosciuto in questo articolo un certo valore esemplare. A essere considerato problematico, ad ogni modo, è uno degli assunti fondamentali di tutta la «svolta», ovvero l'idea che la crisi ecologica contemporanea si collochi in massima parte sul crinale del rapporto *tra umani e non umani* e chiami dunque in causa l'ontologia come ambito discorsivo in cui tale rapporto può e anzi *deve* trovare una nuova articolazione speculativa. Una delle potenziali conseguenze di tale impostazione è infatti quella di trascurare o sminuire il senso per cui i problemi ecologici sono anche, se non soprattutto, inerenti *ai rapporti sociali tra umani e altri umani*, alla loro specifica dimensione storica e al modo in cui essi danno forma anche alle interazioni con i non umani – sia sul piano materiale sia su quello delle nostre credenze a riguardo¹². Il medesimo disequilibrio, inoltre, si manifesta simultaneamente su un piano più filosofico nella scarsa attenzione che in molte nuove elaborazioni ontologiche è riservata alla soggettività umana in quanto costitutivamente portatrice di specifiche mediazioni linguistiche, epistemiche e sociopolitiche: queste ultime, nell'urgenza di tornare «alle cose stesse» e sviluppare una differente postura etica nei loro confronti, rischiano di essere pericolosamente trascurate¹³. Come si vedrà relativamente a Morton, infatti, le nuove elaborazioni ontologiche vengono spesso presentate dai rispettivi fautori non tanto come *soluzioni teoriche* o *costruzioni discorsive* radicalmente innovative, ma piuttosto, sul modello della pratica scientifica e spesso proprio a partire dai più recenti risultati di quest'ultima¹⁴, come vere e proprie *scoperte* ancorate immediatamente e direttamente alla struttura profonda del reale, *alle cose in sé*, dunque eccedenti il perimetro epistemologico tipicamente moderno, il cui superamento è del resto presupposto programmatico di questa temperie intellettuale¹⁵.

Criticità di questo genere, assieme alle più specifiche accuse di oscurità, scarso rigore filosofico e disfattismo politico, sono state rilevate (molto spesso a ragione) anche nei contributi di Morton in questo campo, in particolare quelli posteriori al suo connubio con la OOO¹⁶: ciò che intendo mostrare nelle pagi-

¹² La tendenza a trascurare la dimensione puramente «intra-umana» dei problemi ambientali diventa forse più comprensibile alla luce della generale diffidenza, se non aperta ostilità, che le nuove correnti materialistiche/ontologiche nutrono nei confronti del «vecchio» materialismo storico marxiano, spesso considerato irrimediabilmente antropocentrico (cfr. S. Choat, *Science, Agency and Ontology: A Historical-Materialist Response to New Materialism*, «Political Studies» 66 (4), 2018, 1027–42; S. Lettow, *Turning the Turn: New Materialism, Historical Materialism and Critical Theory*, in «Thesis Eleven» 140 (1), 2017, 106–21; A. Malm, *op. cit.*).

¹³ Cfr. B. Boysen, *The Embarrassment of Being Human: A Critique of New Materialism and Object-Oriented Ontology*, «Orbis Litterarum», 73 (3), 2018, 225–42; A. Malm, *op. cit.*, L. Pellizzoni, *Ontological Politics in a Disposable World*, cit.; P. Rekret, *A Critique of New Materialism: Ethics and Ontology*, in «Subjectivity» 9 (3), 2016, 225–45; P. Wolfendale, *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*, Urbanomic Media Ltd., Falmouth 2014).

¹⁴ L'esempio più evidente è il ruolo giocato dalla fisica quantistica nel pensiero di Karen Barad (K. Barad, *Meeting the Universe Halfway*, cit.); tuttavia, anche Harman e Morton stesso asseriscono in più luoghi la totale solidarietà delle proprie vedute con i più recenti risultati delle scienze dure, *in primis* proprio la fisica quantistica (G. Harman, *Object-Oriented Ontology*, cit.; T. Morton *The Ecological Thought*, cit.; HY).

¹⁵ L. Pellizzoni, *Ontological Politics in a Disposable World*, cit.; S. Lettow, *Turning the Turn: New Materialism, Historical Materialism and Critical Theory*, cit.; P. Wolfendale *Object-Oriented Philosophy*, cit.

¹⁶ Cfr. E. Boulton, *Climate Change as a 'Hyperobject': A Critical Review of Timothy Morton's Reframing Narrative: Climate Change as a Hyperobject*, «Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change» 7

ne seguenti, tuttavia, è come una parte delle riflessioni immediatamente precedenti tale svolta non solo sia tutt'ora considerabile in buona parte immune da tali gravi carenze, ma anzi avesse come suo nucleo centrale l'intento di diagnosticare e rilanciare la critica di tendenze tutto sommato analoghe, sebbene appartenenti a un contesto teorico anteriore e dunque inevitabilmente differente. Senza pretendere di tagliare di netto il pensiero dell'autore attraverso i testi, estraendo ciò che a posteriori appare più spendibile nel dibattito attuale, ritengo comunque significativo il fatto che un certo Morton potrebbe essere usato per evidenziare e criticare le incongruenze del Morton successivo, e, con lui, di certe tendenze della svolta ontologica oggi in atto (all'epoca del «primo» Morton, solo incipiente): l'esistenza di un tale scarto all'interno della sua produzione, qualora fosse adeguatamente dimostrato, getterebbe peraltro ulteriori dubbi sull'utilità e la proficuità dell'adozione di un approccio esclusivamente ontologico agli attuali problemi socioecologici.

Nel prossimo paragrafo provvederò dunque a illustrare i lineamenti fondamentali della prospettiva critico-decostruttiva che ha inizialmente contraddistinto l'intervento di Morton nell'ambito dell'ecologia, sottolineando il ruolo centrale che in essa ha rivestito il problema della soggettività. Successivamente, dopo aver chiarito gli aspetti fondamentali della proposta di *IP* e il senso per cui essa può essere ritenuta un significativo cambio di direzione all'interno della produzione di Morton, applicherò a questa svolta la medesima prospettiva critica esaminata in apertura, con l'intento di mostrarne le più significative mancanze. Il quinto paragrafo, infine, concluderà con alcune osservazioni sul valore paradigmatico che ritengo si possa attribuire alle tensioni concettuali qui evidenziate, nella misura in cui queste ultime mettono capo a più ampie questioni concernenti il ruolo normativo della scienza in ambito ecologico, il rapporto che essa dovrebbe intrattenere con la politica, ma soprattutto la necessità di collocare tali problemi all'interno di una riflessione di matrice storica, più che ontologica.

2. Ecologia senza Natura ed ecologia senza soggetto

L'esordio di Morton nell'ambito delle *Environmental Humanities* avviene all'insegna di una decisa sconfessione del concetto di Natura per come è stato impiegato dal discorso ecologista dei decenni precedenti, con particolare riferimento alla dimensione dell'estetica ambientale: pubblicato nel 2007, *Ecology Without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*¹⁷ rappresenta un'agguerrita e originale declinazione, sul terreno della critica dell'ideologia, del tema della «fine della Natura», emerso già tra gli anni '80 e '90¹⁸ e in seguito evolutosi sino

(5), 2016, 772–85; J. P. N. Bradley, *Transcendental Monsters, Animism and the Critique of Hyperobjects*, «Australian Journal of Environmental Education» 35 (3), 2019, 163–72; U. K. Heise, *Ursula K. Heise Reviews Timothy Morton's Hyperobjects*, «Critical Inquiry», June 4, 2014, https://criticalinquiry.uchicago.edu/ursula_k_heise_reviews_timothy_morton; A. Malm, *op. cit.*; P. Pecere, *Ecologia Decadente*, «Prismo», 7 Settembre 2016, <http://www.prismomag.com/ecologia-decadente/>.

¹⁷ T. Morton, *Ecology Without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard UP., Cambridge Mass 2007. Da qui in poi abbreviato in *EWN*.

¹⁸ Cfr. D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge 1991; B. McKibben, *La Fine della Natura*, a c. di A. d'Anna, Bompiani, Milano 1989; B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*; cit.; id., *Politiche della Natura*, cit.; K. Soper, *What is Nature?*, Blackwell Publishers, Oxford UK 1995.

a diventare, oltre che un caposaldo del pensiero di Morton stesso, una delle tendenze fondamentali del dibattito odierno, strettamente intersecata alla questione dell'Antropocene¹⁹.

L'intento fondamentale del testo è di portare alla luce i cortocircuiti a un tempo teorici e politici generati da ogni discorso e pratica ecologisti che, più o meno ingenuamente, continuano ad assumere «la Natura» quale proprio presupposto insindacabile²⁰, individuando in quest'ultima una riserva di immediata normatività, ma anche di senso ed esperienze spiritualmente trasformative, cui tornare a guardare per far fronte al collasso ecologico di portata planetaria. E proprio la dimensione estetica, intesa sia genericamente come percezione soggettiva che come mediazione specificamente artistica, viene identificata con lo spazio in cui tali cortocircuiti emergono più manifestamente, poiché secondo Morton il potere gravitazionale esercitato sul discorso ecologista dal concetto di natura si radica *in primis* nell'apparente immediatezza sensibile di quest'ultimo, nell'aura di originaria autenticità che la tarda modernità ha saputo infondergli facendone «*un termine trascendentale in una maschera materiale*»²¹.

Alla luce di questo, l'operazione critica di Morton si muove simultaneamente su due piani tra loro connessi: da un lato, sulla scia di un certo approccio critico da tempo consolidato²², egli insiste sulla determinatezza storica, semantica e culturale del concetto di natura, guardando soprattutto alla matrice romantica che attraverso il secolo scorso ha maggiormente influenzato l'emergere della sensibilità ambientalista occidentale²³. Anche laddove si riuscissero a evitare le forme di imperialismo culturale che l'ipostatizzazione o l'universalizzazione di una tale eredità inevitabilmente comporta²⁴, infatti, quest'ultima sembra comunque prestarsi troppo facilmente alla legittimazione di prospettive escapiste e misticheggianti. Da un punto di vista strettamente filosofico, inoltre, Morton ravvisa in essa una tendenza a sopprimere, sussumendolo in forme di olismo «autoritario»²⁵, l'elemento di genuina alterità, non-

¹⁹ Una dei tratti definitori della nuova era geologica, nonché il punto di partenza di molta della relativa produzione teorica, sarebbe proprio quello di aver mostrato il carattere vacuo e storicamente superato di ogni rigida distinzione tra Società e Natura, dunque di ogni pensiero ancora legato ad un'idea di natura extra-storica ed extra-sociale. Su questo aspetto si vedano R. Braidotti, R. Dolphijn (eds.), *Philosophy After Nature*, Rowman & Littlefield, Lanham 2017; J. W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, a c. di A. Barbero e E. Leonardi, Ombrecorte, Verona 2017; S. Vogel, *Thinking like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature*, MIT Press, Cambridge MA 2015.

²⁰ Nella multiformità delle sue espressioni, la *Deep Ecology* fondata da A. Naess è di fatto uno dei principali bersagli polemici del libro; cfr. A. Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, «Inquiry», 16:1-4, 1973, pp. 95-100; A. Naess D. Rothenberg, *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge UP, Cambridge and New York 1989; B. Devall, G. Sessions, *Deep Ecology. Living as Nature mattered*, Smith, Salt Lake City 1985.

²¹ EWN, p. 14, corsivo e trad. miei.

²² Cfr. W. Cronon, *The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature*, «Environmental History», Vol. 1, No. 1, 1996, pp. 7-28; ma anche e soprattutto T. W. Adorno, *Teoria Estetica*, a c. di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009 (ed. or. 1973).

²³ Cfr. D. Worster, *Storia delle Idee Ecologiche*, a cura di E. Gunella, Il Mulino, Bologna 1994 (ed. or. 1977).

²⁴ Cfr. R. Guha, *Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique*, «Environmental Ethics», Vol. 11, No.1, 1989, 71-83.

²⁵ Con questa ed altre espressioni simili Morton intende polemizzare con le prospettive organiciste che negli ultimi decenni hanno avuto uno dei loro massimi fautori in James Lovelock; cfr.

identità²⁶ e disarmonia che ogni concezione del rapporto col non-umano dovrebbe sempre includere. Più che con il desiderio di difendere o recuperare una perduta unità metafisica, l'ecologia che Morton propone si fonda sulla *perturbante*²⁷ realizzazione che una tale unità non è mai esistita e che una politica ecologica all'altezza dei tempi non può dunque trovare la propria ragion d'essere nel rasserenante immaginario di una Natura con cui riconciliarsi.

Se a distanza di quasi quindici anni considerazioni di questo tipo possono già aver perso il loro mordente sul dibattito attuale, nella misura in cui questo sembra aver sostanzialmente assimilato la decostruzione del concetto di natura nei propri presupposti (il successo delle tesi di Latour, prima ancora che di Morton, ne è forse il sintomo più evidente²⁸), è tuttavia alla più ampia cornice teorica cui le critiche appena ripercorse attingono che bisogna guardare per rinvenire quegli aspetti passibili di essere proficuamente riattivati nel presente. Uno dei principali problemi di fondo, infatti, è l'idea che sia in generale necessario o quantomeno auspicabile elaborare nuove ontologie «ecologiche», nuove visioni del mondo al fine di ricavare da esse, senza passare da un esame altrettanto approfondito del lato soggettivo, eminentemente *umano* del problema, la prassi politica e la nuova postura etica²⁹ che la crisi planetaria richiederebbe. Il problema non è dunque soltanto la Natura, ma anche e forse ancora di più l'idea che, se la Natura, nel bene o nel male, è «finita», la si debba sostituire con qualcos'altro, magari di più vero o più reale, un altro terreno ontologico capace di colmare il divario tra soggetto ed oggetto, indurre «il corretto apprezzamento estetico del mondo»³⁰ e *motivare* così un differente modo di abitare il pianeta³¹.

Alcune delle pagine centrali di *EWN* sono dunque dedicate ad analizzare e decostruire le soluzioni più frequentemente adottate negli ultimi decenni per pensare, al di fuori della cornice della Natura, l'interconnessione ecologica, o più in generale l'integrazione tra l'ambiente e la soggettività che lo abita: Morton passa così in rassegna (in modo, va detto, eccessivamente rapido e non sempre lineare) concetti come *mondo*, *stato*, *sistema*, *campo* e *corpo*³², mostrando

J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, a c. di V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 2011 (ed. or 1979).

²⁶ Il riferimento a T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, a c. di S. Petrucciani, trad. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004 (ed. or. 1966) è esplicitato da Morton stesso.

²⁷ Il riferimento a Freud è volontario e a partire da *EWN* diventa una costante dell'ecologia filosofica sviluppata da Morton nei testi successivi.

²⁸ Alcune riflessioni, perlopiù critiche, sull'ascesa di Latour nella classifica degli autori più citati in assoluto nelle *humanities* sono sviluppate in A. Malm, *op. cit.*, p. 38.

²⁹ È un dato altamente significativo che Morton non fornisca mai una distinzione netta ed esaustiva dei due termini (si avvicina a farlo in *IP*, p.199, ma soltanto per decostruire, in modo peraltro non sufficientemente rigoroso, l'opposizione tra le due e smentire che sia in generale necessario distinguerle), che in tutti i suoi testi sembrano anzi sostanzialmente intercambiabili e occorrono quasi sempre simultaneamente, con la formula *ecological ethics and politics*. Tale vaghezza, che molto spesso si traduce in una riduzione semplicistica del politico alla postura etica individuale, è in realtà una tendenza frequentissima, verrebbe da dire intrinseca, in molte voci riconducibili alla svolta ontologica (L. Pellizzoni, *Ontological Politics*, cit.; P. Rekret, *op. cit.*).

³⁰ T. Morton, *Thinking Ecology: The Mesh, The Strange Stranger, and the Beautiful Soul*, «Collapse», Vol. VI, 2010, 265-93, p. 292, trad. mia.

³¹ P. Wolfendale, *op. cit.*, p. 382.

³² *EWN*, pp. 94-109.

come nessuno di essi riesca in ultima analisi ad appianare lo scarto che la relazione tra soggetto e oggetto, per quanto olisticamente possa essere pensata, comunque comporta. Per quanto senza dubbio sommaria e insufficiente rispetto allo spessore teoretico dei concetti presi in esame, la ricognizione critica di Morton su questo terreno porta nondimeno alla luce precisamente l'aspetto che qui si intende sottolineare. Al di là dello specifico contenuto dell'argomentazione, infatti, egli sembra qui prendere nettamente le distanze dall'idea che 1) la prestazione fondamentale del pensiero ecologico possa esaurirsi nel mostrare il completo e originario inserimento del soggetto umano in un *ambiente* ontologico differente da quello antropocentrico e dualistico tipicamente moderno, e che 2) ciò sarebbe dunque sufficiente, in modo quasi *automatico*, a favorire lo sviluppo di una diversa soggettività umana, capace di percepire, pensare e agire in modo autenticamente ecologico (qualunque cosa ciò dovrebbe voler dire).

Ritengo che la possibilità di aggredire alcuni presupposti centrali del dibattito contemporaneo a partire da questa prospettiva cominci qui a delinearsi: non siamo in effetti troppo lontani, a mio giudizio, dall'asserzione di Bennett, anteriore allo stesso *EWN* ma in qualche modo espressiva di una convinzione oggi divenuta assai diffusa e, come si vedrà, implicita nei successivi testi di Morton stesso, secondo cui «prestare attenzione alle cose (non umane) e ai loro poteri può avere effetti lodevoli sugli umani»³³. Ciò potrà anche essere in qualche misura vero, ma proprio la questione della soggettività umana - o meglio, *delle* soggettività *umane* - rischia con ciò di risultare drammaticamente semplificata, indebolita nel suo statuto morale ed epistemico, spogliata del suo specifico regime di storicità, in ultima analisi ridotta ad una mera funzione del discorso ontologico e del suo effetto estetico:

*The ultimate fantasy of ambience is that we could actually achieve ecology without a subject. Ecological awareness would just happen to us, as immersively and convincingly as a shower of rain...an automated form of ecological enjoyment. This automation is called "nature". Ecology without nature must come up with something different. Ecology without nature is not automated*³⁴.

L'impossibilità di un tale automatismo, di una transizione fluida e senza frizioni dall'ontologia all'etica e alla politica, dall'oggetto al soggetto, idealmente consentita da una completa reintegrazione del secondo nel primo, è dunque l'altro punto focale del testo, lo scarto concettuale che Morton si sforza di mantenere aperto nella sua irrisolvibilità, a dispetto di ogni tentativo di superarlo attraverso fallaci mediazioni estetiche³⁵.

³³ J. Bennett, *The Force of Things: Steps toward an Ecology of Matter*, «Political Theory» 32 (3), 2004: 347-72, p. 348, trad. mia.

³⁴ *EWN*, p. 182, corsivo mio.

³⁵ In ciò Morton attinge ancora una volta esplicitamente da Adorno, in particolare da T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, a c. di S. Petrucciani, trad. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004 (ed. or. 1966).

Nello specifico, infatti, egli esamina un particolare tipo di arte ecologica, il cosiddetto *nature writing*³⁶, e conia il concetto di *ecomimesi* per indicare l'insieme di procedimenti e artifici estetico-letterari con cui i suoi fautori si sforzano di evocare nel modo più vivido possibile il *fuori* del testo, le sue componenti vegetali, animali, paesaggistiche in generale, nell'intento di proiettarvi interamente il lettore: l'immersione nella natura, la celebrazione di una *embeddedness* senza alcun residuo, appaiono in questo contesto come «l'antidoto» migliore contro il dualismo, perché capaci di suscitare un certo senso di unità e connessione attraverso una soverchiante proliferazione di stimoli immaginativi e sensoriali³⁷. La riconciliazione di soggetto e oggetto così ottenuta, o meglio *inscenata*, riesce però solo apparentemente a liberarsi del problema della soggettività, che puntualmente si ripresenta in altre spoglie dimostrando che, se con «riconciliazione» si intende una sorta di dissoluzione del soggetto nell'oggetto (o viceversa), tale *desideratum* è allora in contraddizione con sé stesso fin dall'inizio³⁸. Affermazioni ontologiche come «siamo parte della natura», infatti, per quanto efficaci possano apparire nel disinnescare l'antropocentrismo o l'eccezionalismo umano tipicamente moderni³⁹, non possono mai di fatto riasorbire del tutto nei suggestivi scenari che descrivono l'esteriorità da cui hanno origine; non possono mai, cioè, fingere di non essere pronunciate *da un soggetto umano per un altro soggetto umano*, all'interno di un orizzonte linguistico e storico mai interamente naturalizzabile. Sono proprio simili asserzioni, anzi, a testimoniare inequivocabilmente lo sporgere di una soggettività quantomeno peculiare rispetto all'ambiente che pure l'accoglie e ne consente la vita: «Even if "I" could be immersed in nature, and still exist as an I, there would remain the I who is telling you this, as opposed to the I who is immersed»⁴⁰. Quella di soggetto e oggetto, insomma, più che un amalgama è condannata a restare un'*emulsione*⁴¹ a fronte della persistenza di quell'elemento di eterogeneità e differenza, in ultima analisi determinata dalla dimensione tipicamente umana del linguaggio, che queste ontologie ecologiche rischiano di annullare nella loro pur giusta avversione per il dualismo moderno⁴²; laddove forse, proprio in no-

³⁶ L'esempio più paradigmatico è il *Walden* di Thoreau, assieme ai suoi epigoni contemporanei; tuttavia, consistendo sostanzialmente della combinazione di una certa postura poetica con una serie di specifici procedimenti formali, esempi di *nature writing* possono ritrovarsi anche in autori molto distanti come Wordsworth o Aldo Leopold.

³⁷ È lo stesso processo che nella *Deep Ecology* ha ad esempio preso il nome di «identificazione», cfr. A. Naess, D. Rothenberg, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., C. Diehm, *Identification with Nature: What It is and Why it Matters*, «Ethics & the Environment» 12, n. 2, 2007, 1–22.

³⁸ «Are we trying to get rid of duality in our urge to get rid of dualism? If we turn all of nature into subject then we lose its otherness. If we turn it into object then we lose its nonreified quality. If we say nature is "subject plus object" then we mix the unmixable and relapse into the original dualism. And if we say it is neither, then we fall into nihilism», *EWN*, p. 179.

³⁹ Ancora una volta, ammesso e non concesso che proprio questo sia il principale compito filosofico-politico all'ordine del giorno per l'ecologia; per una prospettiva che ridimensiona quest'idea, si veda A. Malm, *op. cit.*

⁴⁰ *EWN*, p. 182.

⁴¹ *Ivi*, p. 121.

⁴² Potrebbe risultare appropriata, da questo punto di vista, la nozione di *semiofobia*, intesa come «un'indisposizione all'idea che la realtà umana sia essenzialmente semiotica» (trad. mia) sviluppata polemicamente in B. Boysen, *op. cit.*

me di questa avversione, dovrebbero piuttosto sforzarsi di offrirne inedite articolazioni.

L'operazione di Morton in *EWN* si presenta dunque come una critica dell'ideologia, e non (ancora) come un'ontologia, proprio per questo suo volgersi a esaminare le condizioni di possibilità di un certo discorso estetico-ontologico, tra le quali spiccano soprattutto le *posizioni di soggetto* che esso presuppone e riproduce: la peculiare interpretazione mortoniana dell'*anima bella* hegeliana, esplicitamente rivendicata come il fulcro teorico e politico di tutto il libro (ibid.), entra dunque in gioco a quest'altezza per definire la fallimentare postura etico-politica associata all'immaginario romantico della Natura e ispirata dalle relative pratiche ecomimetiche. Ma al di là del contenuto specifico di questa interpretazione, senz'altro originale e in parte ancora di per sé attuale, ciò che è di decisiva importanza in questa sede sono piuttosto il gesto che la origina e la forma che essa assume, efficacemente riassunti nell'ironico monito «*instead of looking at the trees, look at the person who looks at the trees*»⁴³. Ciò che un tale cambio di prospettiva fa emergere, infatti, è non solo la stretta correlazione tra una certa matrice discorsiva e determinate posizioni di soggetto, ma anche e soprattutto il *carattere eminentemente storico della costituzione di entrambi e della correlazione stessa*; in altre parole, il fatto che nella prospettiva di Morton «la soggettività ambientale non può essere compresa senza riconoscere gli effetti formativi del capitalismo globale sulle dinamiche di spazio e tempo»⁴⁴. È infatti ancora una volta nel Romanticismo, e in particolare al suo intreccio con la cultura consumistica emersa con l'espandersi dei commerci globali nel corso dell'Ottocento – un *milieu* politico-culturale già indagato nei suoi più importanti lavori precedenti⁴⁵ – che Morton colloca la genesi dell'*anima bella*.

Anche in questo caso si può obiettare sul contenuto di una tale ricostruzione, giudicandola per esempio parziale o fuori fuoco, ma il gesto teorico in sé e per sé, questa sorta di genealogia tanto della soggettività quanto della sua controparte oggettiva, finalizzata a far emergere la storicità e dunque la falsa immediatezza di entrambe, è – credo – una risorsa potenzialmente molto utile, se non necessaria, anche nel contesto del dibattito odierno. Ciò che *EWN* sembra voler a tutti i costi salvaguardare, in ultima analisi, è la possibilità di considerare ogni nuova elaborazione sul terreno dell'ontologia sempre come *un discorso* sull'essere e mai come *una rivelazione* della sua più intima struttura, per quanto efficace e convincente essa possa risultare nel criticare le mancanze dei modi di vedere precedenti: il testo d'esordio di Morton nell'ambito dell'ecologia pare così riconoscere, perlomeno sul piano analitico, un sostanziale primato della dimensione storico-epistemica su quella puramente ontologica. Se si limita a muoversi entro il perimetro di quest'ultima, considerandolo autonomo e autosufficiente, ogni tentativo di ripensare il rapporto tra umano e non umano rischia dunque di incorrere in aporie e «false assolutizzazioni»⁴⁶: non è

⁴³ Ivi, p. 125.

⁴⁴ V. Carducci, *Ecocriticism, Ecomimesis, and the Romantic Roots of Modern Ethical Consumption*, in «Literature Compass» 6 (3), 2009, 632–46, p. 637, trad. mia.

⁴⁵ Cfr. T. Morton, *The Poetics of Spice. Romantic Consumerism and the Exotic*, Cambridge UP, Cambridge UK 2000; id. (ed.), *Cultures of Taste/Theories of Appetite: Eating Romanticism*, Palgrave Macmillan, New York 2004.

⁴⁶ T. W. Adorno, *L'idea della storia naturale*, in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2009 (ed. or. 1973), p. 69.

insomma cercando di attingere a un più fondamentale livello dell'essere – o perlomeno *non solo* – che si possono rimodellare certe determinazioni politiche della soggettività umana⁴⁷.

Nel prossimo paragrafo tenterò dunque di applicare il medesimo approccio critico alla produzione successiva di Morton, mostrando come esso, al netto di certe forti continuità, sia di fatto venuto a mancare, riproducendo così le stesse aporie individuate in *EWN*: in modo provocatorio, ma comunque significativo, è del resto Morton stesso ad ammettere fin dall'inizio che la perturbante cosmologia illustrata in *IP* possa essere interpretata come «una strana *ecomimesi*»⁴⁸.

3. Iperoggetti: umiliazione, sincerità e ipocrisia

Prima di procedere nell'analisi dei contenuti è opportuno fornire una breve spiegazione del criterio con cui si è scelto di muoversi attraverso la produzione di Morton degli ultimi quindici anni: *IP* è stato infatti scelto come spartiacque perché, assieme a *Realist Magic*⁴⁹, rappresenta il primo contributo dell'autore nel segno della *OOO*, da lì in poi adottata stabilmente ed entusiasticamente come orizzonte filosofico prediletto. Le critiche che verranno qui attuate sono dunque indirizzate anche alla produzione situata a valle di questa svolta⁵⁰: senza con ciò pretendere che *IP* possa già riassumere in sé tutta la varietà dei temi e delle soluzioni offerte nei testi successivi, è infatti pur sempre possibile discernere in essi una certa uniformità teorica di fondo, soprattutto per quanto riguarda la riproposizione di quei contenuti e atteggiamenti teorici che, a partire dalla loro paradigmatica manifestazione in *IP*, vengono qui fatti oggetto di polemica.

La «fine del mondo» evocata nel sottotitolo del testo stabilisce anzitutto una diretta continuità con l'impostazione fondamentale di *EWN*, la cui aspra polemica contro ogni ecofilosofia fondata sulla necessità di riavvicinarsi a un qualche sfondo stabile dell'esistenza, sia esso *la Natura*, *l'ambiente*, o appunto *il mondo*, viene qui approfondita e in parte ristrutturata sulla base dell'approccio *object-oriented* – più specificamente, dell'interpretazione di Heidegger offerta da Harman⁵¹. «Il mondo e le nozioni a esso correlate – *ambiente*, *Natura*», in quest'ottica, «sono ... l'oggettivazione di iperoggetti: la biosfera, il clima, l'evoluzione»⁵², ovvero dispositivi concettuali la cui prestazione decisiva, secondo Morton tipicamente *moderna*, è consistita nel ridurre al livello esperien-

⁴⁷ «The problem comes when we start to think that there is something behind or beyond or above (in other words, outside!) the inside-outside distinction. Not that the distinction is real; it is entirely spurious. Thus, it is wrong to claim that there is something more real beyond inside and outside, whether that thing is a world of (sacred) nature (traditional ecological language) or machines (Deleuze and Guattari world). Yet it is equally wrong to say that there is nothing, to "believe in nothing," as it were, and to say that he or she who has the best argument is the right one-pure nihilism. There is *not even nothing* beyond inside and outside», *EWN* p. 78.

⁴⁸ *IP*, p. 17.

⁴⁹ T. Morton, *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*, Open Humanities Press, London 2013. Diversamente da *IP*, tuttavia, il volume non è specificamente dedicato a temi ecologici.

⁵⁰ Cfr. Id. *Dark Ecology*, cit.; id. *Humankind*, cit.; id., *Being Ecological*, Pelican Books, London 2018 (trad. it. *Noi, esseri ecologici*, a c. di G. Carlotti, Laterza, Roma 2018).

⁵¹ G. Harman, *Tool-Being*, cit.

⁵² *IP*, p. 131.

ziale umano - del quale sono stati con ciò ritenuti il mero sfondo passivo - *oggetti* in realtà incomparabilmente più vasti, esistenti non solo indipendentemente, ma anche molto al di là di un tale orizzonte antropocentrico. Gli iperoggetti sono infatti «entità diffusamente distribuite nello spazio e nel tempo», «non semplici costrutti mentali (o ideali), ma entità reali la cui essenza ultima è preclusa agli esseri umani» e, proprio per quest'ultimo aspetto, una «piattaforma per pensare ciò che Harman definisce *oggetti in generale*»⁵³.

Tale triplice caratterizzazione riassume efficacemente le tesi centrali del testo, che può a buon diritto essere letto come una sorta di manifesto per comprendere questa inedita situazione ontologica e *imparare a convivere*, accettando l'avvento di quella che Morton chiama significativamente *l'Età dell'Asimmetria* per evidenziare il radicale ridimensionamento che il confronto con gli iperoggetti comporta per il soggetto umano. In tale contesto, così come l'ecologia (mediata, ovviamente, dalla OOO) diviene il terreno di rielaborazione del rapporto tra gli umani e la realtà fisica *tout court*, così il riscaldamento globale appare quale principale agente e indicatore di tale svolta epocale: iperoggetto per eccellenza, nella misura in cui nella sua ubiquità⁵⁴ trascende costitutivamente il perimetro percettivo degli umani, che possono soltanto inferirne l'esistenza attraverso vasti e complessi sistemi di calcolo, esso avrebbe per primo scardinato l'illusione moderna di vivere in un mondo integralmente tarato sulla *scala* propria dell'umano. Lo scarto irreparabile tra il riscaldamento globale come gigantesca entità unitaria e le sue singole *manifestazioni locali*, attraverso le quali soltanto esso ci risulta esperibile, ci consentirebbe infatti di pensare per la prima volta la fondamentale *ritrazione* (*withdrawal*)⁵⁵ che di fatto caratterizza il modo d'essere di *tutti* gli oggetti: nell'universo della OOO ognuno di essi è ugualmente inaccessibile e impossibilitato a entrare in una relazione diretta con gli altri, scisso in sé stesso tra il proprio essere e il proprio apparire. L'autentica *ecological awareness* che Morton desidera promuovere dovrebbe dunque prendere le mosse dal confronto, necessariamente traumatico⁵⁶ con questa rivelazione: «siamo sempre all'interno di un oggetto»⁵⁷, ma anche circondati, attraversati da innumerevoli altri la cui interiorità resta sempre al di là di ogni nostra presa fisica o concettuale⁵⁸.

⁵³ Ivi, p. 28.

⁵⁴ Il termine specifico impiegato da Morton è *viscosità*, che indicherebbe il modo in cui tali entità, pur non essendo mai interamente presenti in un singolo luogo o momento, «ci si appiccicano addosso» dovunque andiamo (Ivi, pp. 43-57).

⁵⁵ È il concetto fondamentale di tutta la OOO, secondo la quale essere un oggetto reale significa *in primis* appunto *ritrarsi* dal contatto diretto con ogni altro oggetto, umani inclusi, e dunque non poter mai essere integralmente esperito e tantomeno conosciuto (G. Harman, *Object-Oriented Ontology*, cit., pp. 6, 43-51).

⁵⁶ L'interpretazione in termini psicanalitici del riscaldamento globale come trauma collettivo è un elemento preponderante del pensiero di Morton, soprattutto nei più recenti *Humankind* e *Being Ecological*.

⁵⁷ *IP*, p. 30.

⁵⁸ «Ridimensionandoci drammaticamente, gli iperoggetti hanno esasperato l'aspetto misterioso delle cose per come si presentano a un esame introspettivo: le cose sono in sé stesse, ma non possiamo indicarle direttamente», Ivi, p. 24.

L'*umiliazione*⁵⁹ che questa prospettiva volutamente infligge al soggetto umano, privandolo di una qualsivoglia collocazione cosmologica e immergendolo in un universo abissalmente vasto e indifferente, sembra a prima vista portare a termine l'epurazione dell'ecologia da ogni traccia di romanticismo intrapresa con *EWN*: se la Natura era appunto un fondale inerte, una rassicurante costruzione estetica che poteva esistere solo negli occhi di chi la guardava mantenendosene a distanza, l'avvento del riscaldamento globale elimina a priori ogni possibilità di riguadagnare una siffatta distanza dalle cose, nella misura in cui ci rende inquietantemente consapevoli che *lo sfondo ha cominciato a muoversi*, anzi a caderci addosso, e che dunque uno sfondo ontologico stabile della nostra esistenza *non c'è di fatto mai stato*⁶⁰. Assieme alla Natura e alla distanza contemplativa che essa comportava scomparire così anche la tendenza a concepire l'ecologia come il luogo di una edenica *riconciliazione* di soggetto e oggetto, ovvero la cornice ideologica entro cui prosperava l'anima bella ambientalista: al contrario, poiché adesso ci riscopriamo catturati nell'orbita vertiginosa degli iperoggetti, inchiodati alla materialità di un pianeta devastato e della nostra stessa esistenza su di esso, l'idea di un *altrove* incontaminato e moralmente edificante risulta finalmente messa a nudo in tutta la sua inconsistenza e inadeguatezza.

Gli iperoggetti impattano infatti in modo traumatico anche e soprattutto sullo spazio *psichico*: tra gli attributi distintivi della soggettività umana rimodellata da questo sovvertimento troviamo quindi la *sincerità* – ossia una condizione di totale esposizione dovuta alla sopraggiunta impossibilità di trascendere o retrocedere, anche solo cognitivamente, dal proprio radicamento nel pianeta⁶¹ – ma anche *l'ipocrisia* – poiché la trama ontologica in cui ci si riscopre così invischiati è in sé stessa ambigua, ritratta, indecidibile, come la OOO rende noto:

*Le cose sono mentitori: affermano il vero più o meno come lo afferma la sentenza "questa frase è falsa", e più grandi sono le cose, più questa caratteristica diventa chiara. Etica e politica, in un'epoca postmoderna (post-Hume e post-Kant), devono essere fondate sull'accordo con le direttive che provengono dalle entità: detto in altre parole, prestare ascolto a menzogne vere e nel caso accettarle. Le scelte etiche e le decisioni politiche diventano così uno sconcertante salto nel buio: non siamo più sicuri di noi stessi proprio perché abbiamo così tanti dati.*⁶²

⁵⁹ Nella misura in cui il termine rimanda etimologicamente all'essere portati violentemente *a terra*, Morton gli attribuisce un'accezione positiva: lo scontro con gli iperoggetti, rendendo dolorosamente evidente tutta la materialità del radicamento umano nel pianeta, rappresenterebbe così l'ultima umiliazione inflitta al narcisismo umano nell'epoca moderna dopo le destabilizzanti scoperte di Copernico, Freud e Darwin.

⁶⁰ Ivi, pp. 131, 136.

⁶¹ Morton interpreta questa condizione come l'inatteso e sorprendente inveramento di alcune delle massime più emblematiche del pensiero postmoderno - «Non c'è un metalinguaggio», «non si dà un fuori» (Ivi, p.14) -, che si rivelerebbero ora molto più adeguate a descrivere la situazione materiale ed ambientale dell'umano, piuttosto che la dimensione discorsivo-linguistica privilegiata dalla postmodernità.

⁶² Ivi, p. 234, corsivo mio.

Il senso di claustrofobia, di incertezza, di radicale e caotica intimità che Morton riesce con molta efficacia a evocare cattura sicuramente un elemento molto importante della sensibilità contemporanea di fronte alla crisi ecologica globale: da questo punto di vista alla suggestiva scrittura di *IP* bisogna senz'altro riconoscere di saper fare presa nel profondo del nostro immaginario, incrinando alcune delle rappresentazioni più sedimentate e suggerendone di nuove. È tuttavia inevitabile che passaggi come quello appena citato suscitino forti dubbi sulla generale validità e adeguatezza della proposta di Morton, nella misura in cui sembrano anzi esibirne piuttosto platealmente le criticità.

Anzitutto, nella schiacciante fisicità dell'universo iper-oggettuale di Morton viene cancellata la possibilità stessa della critica, intesa come pratica di distanziamento dall'apparente immediatezza di un dato stato di cose e simultanea interrogazione sulle condizioni di possibilità contingenti di quest'ultimo. Tale, come si è visto, era l'approccio fondamentale di *EWN*: se anche *IP* sembra valorizzare l'idea di una dimensione storicamente e politicamente costruita della soggettività, come testimonia la prosecuzione del discorso sull'anima bella, tale continuità è tuttavia solo apparente. La presa di distanza dal dato, in cui consiste il gesto più essenziale della critica, viene anzi assimilata da Morton – in modo francamente grossolano e ben poco convincente – allo stesso distanziamento estetizzante e contemplativo che caratterizza l'anima bella: entrambi gli atteggiamenti sarebbero infatti espressioni diverse della medesima convinzione, costitutiva del soggetto moderno, di poter sempre trascendere il proprio essere situato e arroccarsi ogni volta in una posizione «meta» più veritiera, dalla quale dispensare giudizi sul mondo mantenendosene apparentemente al di fuori⁶³. Conseguentemente, anche in questo caso sarebbe la scoperta della soverchiante forza gravitazionale degli iperoggetti a smascherare la vacuità di ogni siffatta pretesa di distanziamento, sancendo con ciò l'obsolescenza delle relative posture intellettuali e politiche: *il reale stesso*, in poche parole, impone che il binomio volutamente paradossale di sincerità e ipocrisia prenda il posto della critica.

Questo modo piuttosto frettoloso di liquidare l'attività critica, erroneamente appiattendola sul tentativo di allontanarsi dal dato transcendendolo o muovendosi alle sue spalle, è in realtà – oltre che un palese esempio di *strawman fallacy* – una prassi piuttosto comune in tutto il panorama dei nuovi materialismi: poiché l'orizzonte eminentemente discorsivo che pertiene alla critica viene percepito come limitante, sintomatico di una dicotomia tutta moderna tra linguaggio e mondo, se ne incoraggia l'abbandono enfatizzando la performatività extra-teorica di pratiche incarnate (*embodied practices*) e posture *affermative*, anziché *riflessive*, considerate di per sé capaci di rinsaldare un rapporto etico e organico con la dinamicità del reale⁶⁴. Senza voler escludere a priori l'eventualità che un tale approccio possa fare spazio a questioni inedite e significative, e dovendomi qui limitare al contributo di Morton su questo tema, è sufficiente ricordare come l'attività critica si sia da tempo – sicuramente da Foucault in poi – affrancata dalla presunta esigenza di acquisire un posizionamento verticale, transcendente (sia esso indirizzato verso l'alto o «il profondo») o «meta» rispetto al proprio oggetto, e abbia anzi ritrovato la propria condizione di possibilità

⁶³ Ivi, pp. 189-203.

⁶⁴ Cfr. B. Boysen, *op. cit.*, p. 29; L. Pellizzoni, *Catching up with Things?*, cit. pp. 5, 13; Rekret, *op. cit.*, pp. 229, 238.

esattamente nel riconoscimento della *proprio appartenenza al medesimo piano di immanenza dell'oggetto stesso*; nella scoperta, cioè, che «alla radice quel che conosciamo e di quel che siamo – non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente»⁶⁵. È dunque precisamente questo piano di storicità in senso ampio che in *IP* viene volutamente e polemicamente abbandonato in forza di un vistoso sbilanciamento sulla dimensione ontologica: nelle pagine restanti cercherò di illustrare le principali contraddizioni cui questa inversione di prospettiva dà luogo.

4. «Anziché guardare gli iperoggetti, guarda la persona che guarda gli iperoggetti»

Il punto fondamentale, a partire dal quale prendono forma prospettive sia politicamente sia epistemologicamente problematiche, è che con *IP* l'impresa filosofica di Morton assume i tratti metafisici tipici di ogni tentativo di attingere a un «già da sempre»⁶⁶, ossia di ancorare una determinata descrizione del reale ad un contenuto che si pretende esterno a ogni mediazione storica ed epistemica. Non fa molta differenza che la descrizione, in questo caso, faccia perno sulla fondamentale inaccessibilità di ogni singolo *oggetto*, con ciò presentandosi come programmaticamente ostile a ogni pretesa metafisica di cogliere l'intima realtà delle cose e riconciliarsi con essa: l'affermazione che gli umani non hanno alcun accesso privilegiato al reale, *poiché ogni cosa è ugualmente inaccessibile*, può evidentemente essere pronunciata *solo da un soggetto che detenga un tale accesso privilegiato*. La pretesa di aver scoperto «come stanno davvero le cose» resta quindi del tutto intatta, ed è anzi la condizione di possibilità dell'intero discorso di Morton: di fatto, in sintesi, egli non fa che sostituire una metafisica – quella della Natura – con un'altra – quella della OOO⁶⁷, in ciò evidentemente contravvenendo alle cautele da lui stesso espresse in *EWN* in merito a questo genere di operazioni.

La considerazione che Morton riserva alla processualità e alla temporalità storiche è forse il terreno in cui questo equivoco si mostra più palesemente. Attraverso una moltitudine di metafore che rimandano a traumi, shock e improvvise epifanie, la narrazione sviluppata in *IP* è infatti quella di una modernità compattamente antropocentrica e correlazionista che, abbagliata dal miraggio del completo trascendimento dei vincoli naturali dell'umano, si infrange inaspettatamente contro la barriera brutalmente materiale degli iperoggetti. *L'ontologia*, in poche parole, *modella unilateralmente la storicità*: la struttura del reale irrompe essa stessa nel divenire storico, cancellando come un *deus ex machina* i

⁶⁵ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, a c. di A. Fontana, P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54, p. 34. Alle fruttuose potenzialità dischiuse dall'adozione di un approccio critico foucaultiano nello studio della svolta ontologica contemporanea è dedicato un intero capitolo in L. Pellizzoni *Ontological Politics in a Disposable World*, cit. cap. 2, dove si mostra efficacemente come tale cornice teorica resti in gran parte immune alle accuse comunemente sollevate dal fronte neo-materialista. Operazioni simili, ma associate a prospettive più storico-materialistiche, se non apertamente marxiste, sono contenute in S. Choat, *op. cit.*, S. Lettow, *op. cit.*, A. Malm, *op. cit.*

⁶⁶ *IP*, pp. 45, 257.

⁶⁷ Come suggerisce ironicamente il sottotitolo del testo – *The Noumenon's New Clothes* – questo è anche il fulcro della complessa, approfondita e aspra critica sviluppata in P. Wolfendale, *op. cit.*, contro la totalità del lavoro di Harman.

falsi idoli (la Natura) che la occultavano⁶⁸. Il riscaldamento globale di origine antropica diventa così, paradossalmente, una sorta di *astuzia della ragione*, capace di illuminarci sulla realtà delle cose al di là delle nostre illusioni: Morton arriva addirittura a dichiarare che «in questo senso, *gli iperoggetti ci hanno fatto un favore*»⁶⁹, poiché «sono gli iperoggetti che ci conducono al pensiero ecologico, non il contrario... *sono entità come il plutonio, il riscaldamento globale, l'inquinamento ad aver dato origine al pensiero ecologico*»⁷⁰.

Alla luce di queste stridente inversione causale e agenziale, sembra piuttosto lecito identificare quella di Morton come una delle *narrazioni del risveglio*, frequentissime nel dibattito sull'Antropocene, di cui Bonneuil e Fressoz⁷¹ hanno con grande efficacia dimostrato la profonda inaccuratezza storica, la notevole pericolosità politica ma soprattutto *la perfetta continuità con le strutture fondamentali del pensiero moderno*. L'annuncio di un'epoca radicalmente nuova, animata da una più illuminata comprensione del mondo (appunto un *risveglio*)⁷², il bizzarro e del tutto anacronistico ruolo oracolare che in questo quadro viene restituito alla filosofia, ma soprattutto la surrettizia sublimazione delle cruciali differenze di genere, razza e classe in un'*umanità* astrattamente universale e uniforme – il «grande "noi" postumano» che accomuna molte prospettive neo-materialiste⁷³: tutti elementi, questi, che oltre a rilanciare la mitologia moderna proprio tramite l'annuncio del suo avvenuto trapasso quale preludio a un tempo nuovo, trovano la loro condizione di possibilità nell'idea – anch'essa tutt'altro che originale – che la nebbia della storia si sia finalmente diradata per lasciar intravedere il suolo dell'Essere. Di nuovo: poco importa che a rivelarsi in tal modo, nella prospettiva di Morton, sia il principio di oscurità e *ritrazione* che governerebbe l'apparire di tutte le cose; *la struttura del discorso resta quella di una rivelazione*, con una coloritura forse ancora più misticcheggiante rispetto ai toni con cui la Natura veniva evocata attraverso la scrittura ecomimetica.

Volendo guardare più approfonditamente, ancora con le lenti di EWN, alla posizione di soggetto implicata dal paradigma ontologico di Morton, ossia al «che fare» sul quale il suo discorso infine converge, il concetto che più contribuisce a definirla è senz'altro quello di *sintonizzazione*, o *attunement*. Fortemente esemplificativo della predilezione dei nuovi materialismi per quelle posture pre-riflessive e caricate di valore etico cui si è già accennato, esso designa la modalità attraverso cui noi umani dovremmo sforzarci di entrare in contatto

⁶⁸ La tendenza estremamente problematica a costruire narrazioni storiche di ampio respiro a partire da speculazioni di tipo ontologico diventa a partire da IP uno dei vettori fondamentali del pensiero di Morton, che arriva così a sviluppare tesi piuttosto difficili da difendere. L'esempio più evidente è l'ipotesi dell'*agrilogistica*, sviluppata diffusamente a partire da *Dark Ecology* e ripresa in *Humankind*: l'idea è che con la scoperta dell'agricoltura si sarebbe affermato un paradigma socioecologico, fondato materialmente sull'asservimento dei non umani e culturalmente su una «metafisica della presenza», che sin dal Neolitico avrebbe condotto l'umanità sulla traiettoria dell'attuale collasso planetario.

⁶⁹ IP, p. 34, corsivo mio.

⁷⁰ Ivi, p.69.

⁷¹ C. Bonneuil, J. B. Fressoz, *La terra, la storia e noi. L'evento Antropocene*, a cura di A. Accattoli e A. Grechi, Treccani, Roma 2019 (ed. or. 2016).

⁷² «Siamo in una fase successive della storia che scorgiamo non grazie alle nostre facoltà umane, ma perché la logica interna alla scienza è andata a scontrarsi contro un limite che ha rivelato a tutti la perturbante futuralità degli oggetti» IP p. 203.

⁷³ S. Lettow, *op. cit.*, p. 111, corsivo mio.

con l'incommensurabilità degli iperoggetti: una modalità essenzialmente obliqua, poiché questi ultimi non sono mai esperibili direttamente⁷⁴, e ulteriormente qualificata da attributi debilitanti come *debolezza* (*weakness*) e *inadeguatezza* (*lameness*)⁷⁵ oltre a quelli già discussi di *sincerità* ed *ipocrisia*. Gli iperoggetti, infatti, distorcono il nostro spazio percettivo e mandano in crisi la nostra capacità di tracciare nessi causali, ma al tempo stesso ci vincolano ad agire, «insistono affinché ci si prenda cura di loro allo scoperto»⁷⁶: in poche parole, l'*imperativo etico* di limitarne la portata distruttiva, inserendoli a pieno titolo nella griglia categoriale che struttura il nostro spazio sociale e politico, *proviene dagli iperoggetti stessi*.

È per questo che Morton, rifacendosi a Derrida e Levinas, afferma che «dobbiamo rivolgerci ad un'etica dell'alterità basata sulla vicinanza dello straniero»⁷⁷, un'etica fondata sull'apertura e sull'ascolto di un'esteriorità che non comunica nella nostra stessa lingua, dunque un'etica inevitabilmente esposta al rischio del fraintendimento, dell'errore e appunto dell'*inadeguatezza*; tuttavia, al tempo stesso anche un'etica dell'immediatezza, dell'intervento imposto in modo pre-razionale dalle circostanze stesse, come dimostrano alcune delle situazioni di improvviso pericolo addotte da Morton in quanto modelli su scala ridotta della nostra condizione di fronte al riscaldamento globale (notare una sigaretta ancora accesa in un bosco d'estate, o un bambino che sta per essere investito da un autobus, e agire precipitosamente in entrambi i casi, senza chiedersi *perché*⁷⁸).

Si tratta, evidentemente, di una proposta pratica irta di criticità. Anzitutto, come è stato del resto rilevato nel caso di altre formulazioni neo-materialiste, la critica all'antropocentrismo e al correlazionismo finisce per dare luogo al più antropocentrico dei fenomeni, ovvero *l'antropomorfizzazione dei non umani*⁷⁹: come testimonia chiaramente l'idea dell'*attunement* inteso come *ascolto*, il monopolio umano sulle capacità mentali, linguistiche e agenziali in generale viene intaccato semplicemente proiettando specularmente il possesso di queste ultime sui non umani (gli iperoggetti *chiedono, ci parlano, ci obbligano*). Ma al di là di questo cortocircuito, è l'idea stessa di un rapporto immediatamente *etico* con il reale a risultare estremamente problematica, come era stato già efficacemente dimostrato in *EWN*: esattamente come nel nature writing, il soggetto risulta qui *immerso* senza residui in un *milieu* ontologico di per sé capace di trasformarne la costituzione etico-politica e strutturarne l'azione, a prescindere da ogni considerazione storica sul suo posizionamento, sulle condizioni sociopolitiche del suo agire e della stessa congiuntura in cui questo verrebbe a dispiegarsi. Amputata ogni possibilità di radicare criticamente in tali fattori l'analisi dell'attualità, o l'elaborazione di una qualunque prospettiva pratica, l'unica possibilità resta quella di iscrivere imperativi etici nella costituzione stessa del reale

⁷⁴ Significativamente, vi è una certa somiglianza tra la Natura dell'ecomimesi e gli iperoggetti proprio in forza di questa impossibilità di rappresentare entrambi direttamente: in *EWN*, la prima viene decostruita nei termini «un fenomeno che non arriva mai, che non può mai essere visto direttamente ma soltanto intravisto obliquamente, in anamorfosi, come la dea Diana» (*EWN*, p. 132, trad. mia).

⁷⁵ *IP*, p.163.

⁷⁶ *Ivi*, p. 161.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 175-6, 183-6.

⁷⁹ B. Boysen, *op. cit.*, pp. 234-36; L. Pellizzoni, *Ontological Politics in a Disposable World*, pp. 102-3.

e ridurre astrattamente lo spazio d'azione del soggetto umano al solo compito di recepirli. In un perfetto esempio di feticismo della merce marxiano, i rapporti sociali e il modo di produzione ai quali soltanto è da imputare il riscaldamento globale scompaiono dalla scena – del capitalismo Morton critica al massimo l'ontologia implicita, in quanto fortemente inadeguata alla nuova epoca⁸⁰ –, interamente sublimati nell'inafferrabile interiorità dell'iperoggetto che, di contro, acquisisce capacità prescrittive. Questo dislocamento della normatività rappresenta forse l'aspetto più paradossale del pensiero di Morton: dopo le epocali dichiarazioni di rottura con la modernità ed il lungo *detour* ontologico che ne consegue, la speculazione sembra infine approdare anche in questo frangente sul più moderno dei terreni, *ovvero quello del naturalismo*, seppure in una veste bizzarra e apparentemente refrattaria a tale denominazione. A essere *naturalizzato*, infatti, a essere infine ipostatizzato in una forma stabile dell'essere, a partire dalla quale dovremmo riconsiderare la totalità del nostro fare e pensare, è proprio il fenomeno che Morton stesso, almeno teoricamente, si proponeva di arginare: il riscaldamento globale. E, *guardando alla persona che guarda* le insondabili profondità entro cui l'idea di iperoggetto fa recedere tale fenomeno, incontriamo una soggettività tanto astratta quanto passiva, del tutto compatibile con la prosecuzione dello stato di cose che ha portato alla crisi ecologica globale.

5. Conclusioni

Nell'illustrare gli esiti paradossali e sostanzialmente paralizzanti sui quali si arena la speculazione di Morton e nel tentare di comprenderli sullo sfondo del rapporto problematico tra ontologia e storia, l'intento di questo articolo non è stato certo di implicare che *ogni* impegno sul terreno dell'ontologia sia in quanto tale condannato a ricadere in simili aporie. Allo stesso modo, la critica conclusiva alla tendenza a dedurre imperativi pratici dalla mera descrizione del reale non ambisce a riportare *ipso facto* tutta la produzione di norme entro la sola dimensione della socialità umana, magari fagocitando l'autonomia del mondo naturale nel vortice della processualità storica: è anzi quasi banale affermare che c'è un senso estremamente reale ed estremamente urgente per cui l'ecologia impone effettivamente di riarticolare le norme che regolano i nostri rapporti sociali e produttivi sulla base di ciò che veniamo scoprendo sul funzionamento degli ecosistemi, del pianeta, della vita in generale.

È tuttavia altrettanto urgente non enfatizzare quest'idea di *scoperta* al di là dell'accezione che essa può avere in ambito strettamente scientifico: da questo punto di vista, il lavoro di Morton rappresenta a mio giudizio un caso paradigmatico delle incongruenze in cui rischia di incorrere ogni tentativo filosofico di mimare sul terreno dell'ontologia la produzione scientifica di conoscenze e, soprattutto, di trarre conclusioni prescrittive da speculazioni che radichino la propria pretesa di verità in un rapporto col reale non più mediato da alcuna

⁸⁰ Il confronto con il marxismo cui è dedicato *Humankind*, rappresenta senz'altro una presa di posizione più netta in merito al problema del modo di produzione: questa impostazione di fondo, tuttavia, centrata sull'idea di una critica «ontologica» al capitalismo, non viene minimamente intaccata ed è anzi l'asse portante del testo, che risulta dunque piuttosto deludente. Il problema diagnosticato da Morton nella tradizione marxista, per esempio, sarebbe quello di non aver saputo incorporare nella propria teoria e nella propria prassi l'intrinseca *spettralità* del reale, ovvero il fatto ontologico per cui nulla è identico a sé stesso (T. Morton, *Humankind*, cit., p. 32).

storicità. Il dispiegarsi sempre più catastrofico della crisi planetaria non impone soltanto di comprendere più approfonditamente e olisticamente la realtà biofisica in cui viviamo, ripensando con ciò il nostro stesso essere, ma anche e soprattutto di ricostruire criticamente i processi storici e sociali che hanno prodotto e tuttora governano la crisi *e il nostro essere (e pensare) in essa*. Un tale approccio dovrebbe peraltro essere adottato nei confronti della stessa pratica scientifica, onde evitare di attribuire a essa, anziché alla filosofia, quella funzione oracolare di risvegliarci mostrandoci «dove abbiamo sbagliato finora»: se è senz'altro vero che il modo intrinsecamente parassitario e coloniale di abitare il pianeta divenuto egemone negli ultimi tre secoli è profondamente «sbagliato» rispetto alle condizioni che consentono la proliferazione della vita sulla Terra, esso non è tuttavia la conseguenza diretta di un originario disconoscimento, esclusivamente cognitivo, di queste stesse condizioni, che potrebbe con ciò essere finalmente corretto restituendo «alla Scienza» tutto il potere di guidarci.

Uno sguardo storico-critico, per la sua capacità di relativizzare e circoscrivere ogni pretesa di absolutezza evidenziando di volta in volta il ruolo della contingenza e della finitezza, può insomma risultare decisivo al fine di decostruire le narrazioni totalizzanti che rischiano di imporsi come autoevidenti in questo momento di epocale pericolo. Adottare un tale approccio non significa squalificare a priori l'ontologia e tornare a rinchiudersi nel «*circolo correlazionista*»⁸¹, precludendosi la possibilità di parlare del mondo esterno e riducendo quest'ultimo a un'incognita indicibile: significa piuttosto riconoscere che i nostri modi di conoscere, pensare, produrre e coesistere con altre specie sono costitutivamente finiti, storicamente determinati, dunque sempre anche articolati su specifiche relazioni di potere e aperti sulla possibilità del loro stesso superamento. Significa che la specificità storica ed epistemica dell'umano non è affatto un fastidioso ostacolo per il pensiero ecologico, ma al contrario il suo fattore cruciale e abilitante, la condizione della sua riuscita teorica e pratica; come alcuni dei passaggi conclusivi di *EWN* avevano già espresso con estremo rigore e lucidità, dunque,

If we are even able to achieve ecology without nature, it will be difficult, if not impossible, and even undesirable, to achieve *ecology without a subject* [...] Ecology may be without nature. *But is not without us*.⁸²

⁸¹ *IP*, p. 21.

⁸² *EWN*, pp. 182, 204.